89

دراسات استراتيجية

رضوان السيد

مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة



للدراسات والبحوث الاستراتيجية

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994 كمؤسسة مستقلة تهتم بالبحوث والدراسات العلمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. وفي إطار رسالة المركز تصدر دراسات استراتيجية كإضافة جديدة متميزة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

دراسات استراتيجية

مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة

رضوان السيد

العدد 89

تصدر عن





الطبعة الأولى 2003
ISSN 1682-1203
ISBN 9948-00-530-9

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:
دراسات استراتيجية – مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب 4567، أبوظبي
دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 6423776 - 9712 +
فاكس: 6428844 - 9712 +

e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae
pubdis@ecssr.com
website: http://www.ecssr.ac.ae
http://www.ecssr.com

I

لم يدرك المثقفون العرب المحدثون ما اعتبروه حضارتهم إلا باعتبارها ماضياً منقضياً، في حين نظروا إلى حضارة الآخر الأوربي ثم الغربي باعتبارها واقعاً متحققاً يفجأ الأبصار والعقول. نستشعر ذلك في أطروحَتي رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، وخير الدين التونسي (1822-1889) حول المنافع العمومية والتنظيمات. فهذان الأمران (وأحدهما معنىً قيمي اجتماعي وسياسي، والآخر مؤسسي تنظيمي) يتفهمان التقدم الحضاري والدولتي الأوربي، وعلى المسلمين اقتباسهما أو تبنيهما للخروج من دائرة الانحطاط والاستتباع. وهكذا فإن الانحطاط كان قد أنهى الحضارة الإسلامية، فكان الاستتباع للحضارة القائمة النتيجة المنطقية لذلك. بيد أن هذا الإدراك الذي نستشعره لدى الطهطاوي والتونسي ورفيق العظم (1867-1925) وسواهم، لا نلبث أن نتحققه لدى محمد عبده (1849-1905) في جدالياته مع فرح أنطون (1874-1922) في **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. فحسب محمد عبده، هناك افتراق واضح بين المسيحية الوسيطة والإسلام الوسيط في النظر إلى علاقة الدين بالدنيا، والدين بالعلم. ففي حين ألجأ التناقض والصراع بين القطبين، الكنيسة والدنيا، والكنيسة والعلم، الأوربيين المحدثين إلى الفصل بالعلمانية بينهما، لم يظهر هذا النزاع في الحضارة الإسلامية لموقف الإسلام المختلف من الدنيا وعلومها، ولذا لم تكن هناك حاجة للفصل العلماني في عالم الإسلام. فإذا لاحظنا أن النقاش كان يدور حول ابن رشد، وفهم إرنست رينان لكتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، أدركنا أن

محمد عبده كان يتحدث عن ماض منقض من الناحية الحضارية، لم يبق منه حياً غير الدين؛ غير الإسلام. والأمل معقود على قيم الإسلام الخالدة، أن تعيد الأمور إلى نصابها في عمليات التجدد الحضاري بعد القطيعة التي أحدثها الانحطاط.

تتجاور وتتحاور في هذا الإدراك للعلاقة مع الغرب، وللإشكالية الحضارية الناجمة عن مآزق تلك العلاقة عدة أمور، تظهر بوضوح لدى محمد كرد علي في كتابه **الإسلام والحضارة العربية**، وفي النقاشات التي دارت حول ترجمة كتاب جوستاف لوبون: **حضارة العرب**، وحول كتاب آدم متز **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** (واسم الكتاب في الأصل: نهضة الإسلام)، وسلسلة أحمد أمين: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام**. أول تلك الأمور: الإحساس الفاجع بالانقضاء، المقرون بالاضطرار لمواجهة الحاضر الغربي المتعملق بذاك الماضي الماجد. وثاني تلك الأمور توظيف الماضي الحاضر تراثاً مكتوباً وحسب للدفاع عن الذات والموقع والدور. وثالث تلك الأمور اعتناق مقولة التقدم الغربية المقرونة بالتوجس من إمكان تأثيرها سلباً على الهوية والذاتية، بما يعنيه ذلك من حيرة بين الحداثة والتحديث. الحداثة التي كانت تعني وقتها التحاقاً بالغرب من أجل تجاوز التخلف، والتحديث الذي عنى وقتها خليطاً من الطهرانية القيمية العربية والإسلامية، والاقتباس التقني والمؤسساتي الغربي.[1]

كانت هذه النقاشات تجري في المجال العربي على خلفية الانقسام بشأن القطيعة الحادة التي أحدثها مصطفى كمال مع الإسلام وحضارته وتقاليده

في الثقافة والمجتمع والدولة، حين وقعت الحرب العالمية الثانية، فتغير مع تغير المشهد السياسي والاستراتيجي، المشهد الثقافي كله. وهكذا ازدهرت للمرة الأولى لدى المثقفين العرب تأمليات حول الحضارات، وماهياتها، والعلاقات فيما بينها. وظهرت رؤىً للعالم، ظلت شائعةً على تفاوت في النفاذ والنفوذ والتأثير حتى أواسط الثمانينيات من القرن العشرين.

II

ذكر الأنثروبولوجي المعروف مايكل كيرني (Michael Kearney) أنه لم يعد من الممكن دراسة التصورات حول الحضارات، في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلا بالاستناد في ذلك، وبخاصة في المسائل العلائقية إلى بحوث وفرضيات "رؤية العالم" أو رؤاه.[2] وكان هذا المصطلح: رؤية العالم (Weltanschauung) قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني فلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833 ـ 1911)، ثم شاع في أوساط المؤرخين والأنثروبولوجيين منذ القرن التاسع عشر، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة.[3] وبدون دخول في تفاصيل تطورات ذاك المصطلح لدى زملاء دلتاي وتلامذته؛ فإن ما يعنينا منه هنا مستواه الثاني من بين المستويين اللذين ذكرهما ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920) ودرس استناداً إليهما عدة حضارات وثقافات عالمية، تاريخية وحاضرة.[4] يتعلق المستوى الأول بما يطلق عليه دلتاي اسم "الصورة الكونية" التي تؤلف الكتلة

الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي والواقعي، والتي يمكن في ضوئها – وبالإشارة إليها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري – الواعي والإرادوي – الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

وكما سبق أن ذكرت فإن الكتاب العرب والمسلمين شاعت على ألسنتهم وأقلامهم منذ القرن التاسع عشر مصطلحات الملة والدين والوطن والمدنية والثقافة للدلالة على مجالات منقضية أو حاضرة. لكن أحداً منهم ما تبسط في تأمل تلك المصطلحات في مستواها الثاني. وحده سؤال التقدم، على المستويين المفهومي والمقارن، يمكن القول، إنه شكل بدايةً لما يمكن اعتباره رؤيةً للعالم لديهم، أو بعبارة أخرى: رؤية موقعهم في العالم الواقعي؛ وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. نجد ذلك لدى رفاعة الطهطاوي في عروضه المختلفة للمجالين الثقافي والسياسي الفرنسي. ولدى خير الدين التونسي في عرضه المسهب لأحوال الممالك الأوربية. ولدى رفيق العظم في حديثه عن انتشار الأديان، وعن أسباب التقدم والعمران. ولدى محمد عبده، في رده على فرح أنطون في **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. ولدى أحمد فتحي زغلول (1863 - 1914) في ترجمته وقراءته لكتابي **سر تقدم الإنجليز السكسونيين**، و**سر تطور الأمم**. ولدى أحمد فارس الشدياق (1804 - 1887) في رحلته **كشف المخبا عن أوربا**. ولدى حسين المرصفي (1810 - 1890) في رسالته **الكلم الثمان**. ولدى مصطفى الغلاييني (1886 - 1945) في كتابه **الإسلام روح المدنية**، ... إلخ.[5]

وقد كان بالوسع اعتبار رسالة شكيب أرسلان (1869 - 1946) الصغيرة المعنونة **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم** متابعةً لسؤال النهضويين الأساسي، لولا الطابع المقارن الذي يظهر فيها، والنزعة الإرادوية القوية التي تسودها. ثم إنها كتبت في سياقات الصراع العالمي الذي نشب في ثلاثينيات القرن العشرين، والذي بلغ ذروته باندلاع الحرب العالمية الثانية عام 1939. إن رؤية شكيب أرسلان الأساسية أن تأخر المسلمين يعود لافتقارهم إلى المشروع الذي يتحشدون للنضال من أجل تحقيقه، ولافتقارهم إلى الإرادة التي تقترن عادةً بالمشروع. ومشروع العرب والمسلمين الكبير من وجهة نظر شكيب أرسلان هو الإسلام بجوانبه الاعتقادية والحضارية والاجتماعية والسياسية. فإذا قيل إن أوربا لم تنهض إلا عندما خلفت الدين وراءها؛ فإن شكيباً يرى أن ذلك خطأ محض؛ فالأفراد علمانيون، أما الجماعات والدول فهي مسيحية، وأحياناً صليبية؛ بدليل سلوك الفرنسيين في الجزائر والمغرب وتونس، وفرنسا وإسبانيا في المغرب، وإيطاليا في ليبيا. وإذا قيل من ناحية مقابلة إن الإسلام هو سبب تأخر المسلمين أو انحطاطهم الحضاري، فإن شكيباً يجيب بأن ذلك خطأ محض أيضاً، وإلا فهل كان دخول المسيحية إلى العالمين اليوناني والروماني هو العلة في الانحطاط الذي أعقب ذلك فيهما؟! فالحضارات تقوم على عدة أسس على رأسها الدين، لكن الدين لا ينفرد بإنشاء الحضارة، كما أنه لا يكون العلة في انهيارها.[6] ولهذا يرى أرسلان – شأنه في ذلك شأن سائر

النهضويين منذ جمال الدين الأفغاني - أن هجران المسلمين للصحيح والمتقدم من دينهم كان وما يزال بين أهم أسباب تخلفهم.

إن الطريف في صنيع شكيب أرسلان هذا، أنه وهو المقيم في لوزان بسويسرا لم ير في اضطراب الأوضاع الدولية آنذاك ما يبعث على قلق الأوروبيين على مصائر حضارتهم، ثم إنه ما أعاد النظر في رسالته بعد نشوب الحرب رغم أنها طبعت خلالها مرتين. وهو قبل ذلك وبعده لم يستخدم ابن خلدون ولا أوزوالد شبنجلر (Oswald Spengler) (1880-1936)[7] كما فعل زميلاه الشاميان على الخصوص، رفيق العظم ومصطفى الغلاييني؛ في التدليل على أعمار الحضارات ومصائرها رغم أنه كان يعرفهما كما يظهر من كتبه الأخرى.

أما الذي اختلف فيه شكيب أرسلان مع نهضويي العشرينيات إضافةً لوعيه الإرادوي القوي فهو تأكيده على دور الدين في سائر الحضارات، وبخاصة حضارة المسلمين. بيد أن الحرب العالمية الثانية أطلقت العنان لدى ذوي الثقافة الإحيائية من الكتاب العرب والمسلمين، لرؤية للعالم، قطعت مع مقولة التقدم الغربية، وفتحت الأفق لإمكانيات التحرر من إسار التصورات الدائرة في نطاق مقولاتها الكبرى. فقد اعتبر كثيرون أن تلك الحرب المدمرة المشتعلة في قلب تلك الحضارة، والتي سبقتها حرب لا تقل عنها هولاً، تعني وجود أمراض مستعصية فيها ستقود إلى هلاكها. وعلى المسلمين، وسائر الشعوب الشرقية مغادرة السفينة قبل أن تتحطم وتغرق، وبخاصة أنهم يملكون بديلاً جاهزاً أو شبه جاهز وهو الإسلام.

كان أبو الأعلى المودودي (ـ 1979) أبرز كتاب هذه النزعة المتشفية والعارضة للبديل الآمن. وليس من الواضح مدى ما كان يعرفه عن تأمليات شبنجلر وتوينبي المتشائمة. وعلى أي حال فهو يعرض في مقالة له صدرت عام 1941 بعنوان «انتحار الحضارة الغربية»[8] تصوراً لحضارات العالم، يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدول، وتصور شبنجلر المشهدي لانهيار تلك الحضارات. يوازي المودودي في مقالته تلك، والتي ترجمت إلى العربية بالقاهرة عام 1943، بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون من جهة، وحضارات العالم القديم المنقضية من جهة ثانية. حتى إذا بلغ في خريطته الملحمية للتاريخ البشري الحقبة الحديثة قال: «إن سنة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبال الأعمال السيئة الذي ذاقته الأمم السالفة يحيق اليوم بالأمم الغربية... فآفات الحرب العالمية، ومشكلات الاقتصاد، وازدياد التعطل، وانتشار الأمراض الفتاكة، وتبدد النظام العائلي، كل أولئك آيات بينات لو تأملوها لعلموا أن كل ذلك ثمرة ظلمهم وعتوهم واتباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق...».[9]

ومع أنه يذهب إلى أن تلك الظواهر كانت - وما تزال - نذراً بين يدي عذاب شديد؛ فإنه يعود للقول إن الغربيين حتى لو نبهتهم الأمارات والفتن والملاحم النازلة بهم؛ فإن مصير حضارتهم الهائلة محتوم؛ ذلك أنه قد سُلِّط على تلك الحضارة - في نظر المودودي - شيطانان قويان يجرانها حتماً إلى الهلاك؛ أولهما شيطان تضاؤل النسل، وثانيهما شيطان القومية. أما الأول فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم، وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول

أممها وحكوماتها. وسبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية؛ تبدأ بالتخلص من "عبوديتنا الفكرية" للنموذج أو المثال الغربي، والعودة إلى أصالة الإسلام.

لكن المودودي الذي يستدل لوجهة نظره في الحضارة الغربية بأمثلة ووقائع ومقولات من تاريخ تلك الحضارة، لا يذكر في مجال عرض البديل نماذج ووقائع من الحضارة الإسلامية العريقة، بل يلجأ إلى القرآن في مجال بناء النموذج، كما لجأ إليه في مجال النقد الناقض.

ولا يختلف أبوالحسن علي الحسني الندوي (ــ 1999) عن المودودي في فهمه للحضارة الأوربية أو الغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام؛ لكنه بخلافه يركز في كتابيه[10] الصادرين في النصف الأول من الخمسينيات على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية. ومن أجل ذلك فإن صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين؛ في حين تركز تأثير المودودي وسيد قطب (1906-1966) على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين.

صدر كتاب الندوي الأول **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، بالعربية عام 1950. وهو ينقسم إلى قسمين متساويين في الحجم تقريباً. ينصب النصف الأول على عرض تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية، وظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربي الجاهلي، وعبثية الصراع الساساني/ البيزنطي. ولا يبدو الفصل الخاص بالظروف والبيئات المحيطة بظهور الإسلام وحضارته تمهيدياً؛ إذ إنه يمتد على مساحة

أربعين صفحة تقريباً تجري فيها إدانة الثقافات والحضارات والتقاليد الدينية التي كانت موجودة في سائر أنحاء العالم في القرنين الخامس والسادس للميلاد؛ من اليهودية والمسيحية وإلى الزرادشتية والبوذية والهندوكية، بعد أن كان قد دان التقاليد الإمبراطورية الكسروية والقيصرية السائدة حول الجزيرة العربية آنذاك. ويأتي عرض "منهج الأنبياء في الإصلاح والتغيير" مفتتحاً الباب الخاص بالحضارة الإسلامية. واللافت أن التركيز فيه على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية. في حين يعود للسياسة مقامها عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية بالتأكيد على أن الانحطاط أدى إلى فصل الدين عن السياسة، وأوصل أشخاصاً غير أكفاء إلى الإمامة، كما أوصل إلى قلة الاحتفال بالعلوم المفيدة. وقد شهدت العصور المتأخرة لحظات مضيئة أيام صلاح الدين الأيوبي وبعض المماليك والعثمانيين؛ بيد أن تلك كانت لحظات وحسب، ثم إنها انصبت على النبوغ العسكري، لا الثقافي أو الحضاري.

أما القسم المتعلق بالحضارة الأوربية فيبدأ عند الندوي بربط تلك الحضارة بالأصول اليونانية التي حددت من وجهة نظره عناصرها الأساسية حتى اليوم؛ وتلك العناصر هي: الإيمان بالمحسوس، وقلة الدين، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا، والنزعة الوطنية أو القومية؛ فيمكن معه القول إن المفتاح لفهمها أنها "مادية"، كانت كذلك وما تزال. وقد دار صراع بين الروحانية الزهدية المسيحية من جهة، والمادية الحضارية من جهة ثانية، وانتصرت فيها أخيراً المادية فعزلت المسيحية الشرقية أو سلبتها روحها: فما تنصرت الروم، لكن النصرانية ترومت؛ على حد قول ابن تيمية. وهكذا

كان مرض الحضارة الأوربية الأشد فتكاً: المادية الغرائزية التي سيطرت على الأفراد، والجنسية (يقصد القومية) والوطنية التي قامت عليها الدول والشعوب. ولذا فإن أوربا (ومعها الغرب كله) سائرة إلى انتحار بسبب النوازع الفردية والجماعية الانفصامية والانفصالية السائدة فيها، كما تشهد على ذلك الحربان العالميتان، ومئات الحروب الاستعمارية الأخرى.

إن مسار عالم اليوم، الذي تسوده الحضارة الغربية، هو مسار جاهلي أو هو يقود إلى ذلك. فمن جهة هناك الزحف الغربي لإكمال السيطرة على العالم، ومن جهة أخرى هناك الصراع الداخلي في قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع المادية الغلابة التي تتحكم بالأفراد والجماعات المستبدة القاهرة. والفوضى التي تسود العالم تكشف عن هول الخسارة التي نزلت به عندما انحط المسلمون، وفقدوا السيطرة على مقدرات العالم ومقدراتهم هم. وعلى العرب في نظر الندوي قبل غيرهم أن يهبوا لإنقاذ المسلمين والعالم، كما فعلوا أول مرة حين أنقذوه بالإسلام.

ولا يستسهل الندوي هذه المهمة النهضوية والإنقاذية؛ فالفكرة أو الأيديولوجيا الغربية اخترقت العالمين الإسلامي والعربي، وصارت جزءاً مهماً في نسيج حياة الأفراد والجماعات والدول، وعلى المستويات كلها: التقنية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. وهو يستعرض وقائع "التغريب" في سائر نواحي العالم الإسلامي، ويستنتج أن التأثيرات الغربية كانت أعمق في الأطر السياسية، وتنظيمات الدول؛ فيضع أمله في المجتمعات التي احتفظت بتقاليدها وأصالتها، ويتصور - بخلاف المودودي - دوراً رائداً لمصر في إنشاء حضارة إسلامية جديدة تشارك في

التغيير العالمي الجاري والمتمثل في تمرد شعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين.

أما أبو الأعلى المودودي فيصل نتيجة تحليل سريع للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية وإبانها إلى وضع برنامج للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية. ويشمل هذا الانفصال الجوانب العقدية والثقافية والسياسية. وهو يتصور إمكان قيام متحد متعيِّن للثقافة الإسلامية (دولة باكستان مثلاً)، يكون منطلقاً لحضارة إسلامية زاهرة وجديدة، تصبح مهوى أفئدة مسلمي العالم؛ بحيث تشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية في عيونهم، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كله.

ويبدو هذا النموذج شديد الجاذبية لسيد قطب؛[11] لكن في جوانبه العقدية والتصورية بالذات. فهو لم يفد كثيراً من نقد المودودي للحضارة الغربية، بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدي الإسلامي، ليس في مقالته عن "انتحار الحضارة الغربية"؛ بل في رسالته السلفية المسماة[12] **المصطلحات الأربعة في القرآن**؛ وهي: الإله، والرب، والعبادة، والدين. وقد عاد سيد قطب لشرح ذلك بطريقته البلاغية المحشدة في كتابه **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، فالحضارة حسب رؤية المودودي وسيد قطب تملك خصائص أساسية أو مقومات تظهر في بداياتها، ومقوم الحضارة الإسلامية الرئيسي هو الدين الإسلامي. فإذا أردنا التعرف على الحضارة الإسلامية، يكون علينا أن نعود إلى النص التأسيسي لتلك الحضارة وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم. كما أنه ينبغي علينا من أجل

فهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة إلى اليونان لأنها تأسست عندهم أو أنهم هم الذين صنعوها. وإذا أفاد ذلك في معرفة حضارة ما باعتبارها جوهراً ثابتاً لا يتغير إلا شكلياً؛ فإنه مفيد أيضاً في التمييز بين الأصيل والدخيل في تلك الحضارة. وهكذا كان الصفاء العقدي لدى المودودي وسيد قطب هو معيار قيام الحضارة الإسلامية من جديد، وهو الذي يحدد ويبلور تجوهرها وانفصالها عما حولها على أساس هذا التجوهر. كما يريد المودودي الانفصال عن الحضارة الغربية، للتنقية والتطهير من جهة، وإمكان تحقيق النموذج من جهة ثانية. أما سيد قطب فلا يشغله التبلور السياسي للنموذج المنفصل بدايةً، أو أنه لا يعتبره أولوية، بل إن الأولوية للتطهير العقدي أو صفاء التصور؛ لذا فهو يسعى لتكوين جماعة منفصلة عقدياً، تشكل النموذج الجاذب، وسط ليل الجاهلية وظلامها.

أما في مجال النقد الناقض؛ فإن سيد قطب يتبنى تصور المودودي والندوي لمشكلات الحضارة؛ أو بالأحرى مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة. بل إنه يسلك مسلكهما أيضاً في الاستدلال القرآني من جهة، والغربي النقدي من جهة ثانية. فهو يستخدم مشهدية المودودي القرآنية في البناء الأيديولوجي لصورة العالم، ثم إنه في الجوانب المباشرة يكثر من الاستشهاد بألكسيس كاريل في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان **الإنسان ذلك المجهول**[13] وصولاً إلى تشخيصه للحضارة الغربية بأنها حضارة مريضة. ويعود مرضها في نظر كاريل إلى «تخلف علوم الإنسان عن علوم المادة». لكن سيد قطب الذي يوافقه في مرض الحضارة لا يوافقه فيما ذهب إليه من تشخيص أسباب ذلك المرض. إن داء تلك الحضارة القاتل

في نظر سيد قطب يرجع إلى قيامها على قاعدة لادينية: «ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات. وجنايتها الحقيقية على الإنسان تنبع كلها من هذا المصدر الخبيث، وإهدارها للقيم الإنسانية، والخصائص النوعية والفردية مرده كله إلى هذا المنبت النكد..». ويمضي سيد قطب قدماً فيماهي بين الدين والفطرة الإنسانية ذاهباً بذلك إلى أن الحضارة الغربية مضادة للفطرة. فإذا بلغ الأمر المستوى العالمي (وسيد قطب يعتبر الحضارة الغربية عالميةً ويسميها دائماً الحضارة الحديثة في حين يصر المودودي ومن بعده الندوي على نعتها بأنها أوربية أو غربية)؛ فإن سيد قطب يعلل شقاء الإنسان في العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها عليه، وهي قيم مادية مناقضة للفطرة الإنسانية، تنشر النزاع بين الأفراد، بل داخل كل فرد، وتحول النوازع المتنافرة تلك الانقسامات إلى نزاعات عالمية بين الجماعات والشعوب والأمم، كما حدث في الحربين العالميتين، وفي مئات النزاعات التي تتسبب بها الحضارة الحديثة في سائر أنحاء العالم.

III

يستعيد مالك بن نبي (ــ 1973)، المفكر الجزائري الذي عاش في مصر في الخمسينيات، في رؤيته للعالم نموذج التقدم الذي غادره الإحيائيون المسلمون عشية الحرب العالمية الثانية. لكن تصوره للحضارة لا علاقة له بتصورات أولئك؛ فقد أخذ عن شبنجلر تصوره للمحيط الطبيعي للحضارة، وأخذ عن ماكس فيبر تصورات المستوى الثاني السياقية.[14]

كان الندوي قد رحب بالنهضة المصرية كما سماها والمتمثلة بثورة الضباط الأحرار، بتحفظ. أما مالك بن نبي فاندفع بحماس محولاً خطوات الثورة المصرية في المجال الدولي إلى نظرية في الحضارة الجديدة. فقد أثارت دوائر جمال عبدالناصر الثلاث خيال ذوي الثقافة الإسلامية وأحلامهم، ثم جاء مؤتمر باندونج عام 1955، ومبادرات مصر في دعم حركات التحرر الأفريقية، لتعطي مصداقية لما عرف فيما بعد بدول عدم الانحياز. ويفرق مالك بن نبي بين الثقافة والحضارة؛ فتدنو رؤيته للحضارة إلى أن تكون نظرية في الإنسان، وفي طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانيته ضمن محيط طبيعي معين (التراب، والزمن). لكن الذي يهب الحضارة روحها المعين أربعة أمور تدخل في الثقافة وهي: التوجيه الخلقي، والتوجيه الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة. وبسبب المرونة التي تميز هذا التصور؛ فإن مالك بن نبي لم يكن يرى تميزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وإنما هناك تمايز أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كله. والواقع أن المتحد الحضاري الغربي من وجهة نظره (واشنطن، موسكو) تتعاون وتتساند أجزاؤه رغم صراعها على الموارد والأسواق والنفوذ، بينما لا يتعاون المسلمون ذوو الحضارة الواحدة.

وقد تصور مالك بن نبي إمكان التعاون والتنسيق بين وحدات الحضارة الإسلامية الست: العالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الأفريقي، والعالم الإسلامي الأوربي، والعالم الإسلامي الصيني المغولي. ولا يقيم مالك بن

نبي تصوره التعاوني هذا على أساس ديني بحت، بل يتصور له فضاءين أحدهما ثقافي، والآخر سياسي. فالوحدات المذكورة متشابهة في الثقافة أو بعض عناصرها، وبينها جامع آخر سياسي هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربي والسوق الغربية. لذا فهناك إمكانية لقيام حضارة جديدة آسيوية أفريقية، تتعدد مراكزها بين القاهرة ودلهي وبكين وجاكرتا وكوناكري ولاغوس، وتستطيع بعراقتها وتجددها، والقيم الإنسانية الكبرى التي تدافع عنها وتسعى لإنجازها، لا أن تشكل البديل للحضارة الغربية، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفعالة في حاضر العالم ومصائره.[15]

يتسم "مشروع" مالك بن نبي الحضاري - إذا صح التعبير - بعدة سمات تضعه في موقع متفرد بين تصورات الإسلاميين المعاصرين للحضارة، والمصير الحضاري. فهو لا يرى بدايةً أن الحضارة الغربية في طريقها إلى الانهيار، لكنه لا يرى في الوقت نفسه إمكانية حقيقية للتواصل معها، أو بتعبير أدق إنه لا يرى إمكان الانتماء إلى منطقها وممارساتها. لكن ذلك لا يدفعه لصوغ تصور فلسفي مناقض لحضارة الغرب أو لحضارة الشرق؛ بل إنه بعد بدايات مبدئية حول الإطار الطبيعي للحضارة ينتقل بسرعة إلى مشروع جيواستراتيجي، الطريف فيه - بخلاف الإسلاميين الآخرين - أن الثقافة والمصالح والتحديات تلعب فيه أدواراً مهمة، إلى جانب الدين.

ولا أجد في الفكر العربي المعاصر مشروعاً مشابهاً لرؤية العالم، أو لبلورة تلك الرؤية في تصور جيواستراتيجي إلا عند المفكر المصري أنور

عبد الملك في كتابيه **ريح الشرق** (1984)، و**تغير العالم** (1985)[16]. ومع أن منطلقات عبدالملك مختلفة، فإنه ينتهي إلى تصور مشابه لآسيوية أفريقية ركيزتها على أي حال الصين واليابان، وليس العالم الإسلامي. فحسب عبدالملك، أدى نشوب الحرب الباردة بين الجبارين، إلى تقاسم للعالم على أساس من توازن القوى، وصراعات المصالح الشاملة. وقد عنى ذلك تهميشاً بالغ الهول لقارتي آسيا وأفريقيا، وآسيا على الخصوص التي يعيش فيها ما نسبته 60٪ من سكان العالم. وليس هذا وحسب؛ فالقارتان، وآسيا على الخصوص، فيهما حضارات وتجارب حضارية ضخمة، وهي حضارات تملك مفاهيم مختلفة للإنسان وعلاقاته بالطبيعة والزمن. لذلك توشك أن تنطلق من آسيا وأفريقيا، ومن شرق آسيا بالذات، والمشرق العربي (أو غرب آسيا) مبادرة حضارية كبرى لتغيير العالم. والتغيير يأتي من خروج القارتين على الهيمنة الاقتصادية، والهيمنة الثقافية الغربية، وانطلاق كونفيدرالية حضارية تعرض فلسفة وممارسة خياراً أكثر إنسانيةً للبشرية.

أما في الستينيات والسبعينيات، وفي نطاق الرؤى الشاملة؛ فهناك دراستان بارزتان لمسألة الحضارة، والعلاقات بين الحضارات، ووجوه الصراع والتفاعل فيما بينها. أولى الدراستين لقسطنطين زريق وهي بعنوان **في معركة الحضارة، دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري** (1964). وثانيتهما لحسين مؤنس، بعنوان **الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطوره** (1977).[17] والواقع أن الدراستين تستلهمان قراءة أرنولد توينبي لظهور الحضارات وانقضائها، وعناصرها التكوينية،

والعلاقات فيما بينها. وفي ما عدا الفصل الأخير من كتاب قسطنطين زريق؛ فإن الدراستين لا تقدمان رؤية لمواقع العرب في العالم اليوم، ولا لعلائقهم بالحضارة الغربية. ولا يبدو أن الأستاذين الدارسين، بخلاف مالك بن نبي وأنور عبدالملك، يريان لأمتنا مكاناً خارج الحضارة الغربية العالمية. لكن قسطنطين زريق يستعين بالأنثروبولوجيا لتعيين ما فات توينبي من تحديدات؛ أما حسين مؤنس فيستعين بالمؤرخين، وذوي الرؤى الحضارية من بينهم على الخصوص.

يذكر قسطنطين زريق وحسين مؤنس تبعاً لتوينبي[18] أن لكل حضارة رؤية للعالم، أو روحاً أو طابعاً عاماً وشاملاً. ويتصل ذلك بالمستوى الأول الذي تحدث عنه كل من دلتاي وماكس فيبر، ومضى فيه إلى أقاصيه شبنجلر. لكن الحضارات تتواصل وتتفاعل أيضاً، فتأخذ الضعيفة من القوية أو ترغم على ذلك، لكن الأخذ غير الواعي أغلب وأعم. ويلاحظ الدارسان انهيار فكرة التقدم، واستبدال مسألة أو أطروحة التغير الحضاري بها. ويذكران ما ذهب إليه شبنجلر وتوينبي من قرب انهيار للحضارة الغربية، لكنهما لا يبديان رأياً خاصاً في ذلك. وفي حين يختم حسين مؤنس كتابه بفصل عن مفاهيم الثقافة والحضارة لدى الأنثروبولوجيين والمؤرخين؛ فإن قسطنطين زريق يذهب في الفصل الأخير لتقديم إرشادات للعرب المعاصرين في كيفيات السلوك في معركة الحضارة. فهو يرى أن التحديات المطروحة على الإنسانية اليوم يمكن تركيزها في ثلاث: العمل للحفاظ على السلام العالمي، وتنمية الوعي الإنساني والتنظيم العالمي، وتضييق الفوارق بين الفئات والشعوب، ومساوقة التبدل الجذري في

المواقف العقلية والضميرية. أما "معركة الشعوب العربية" فتتمثل في مصارعة التخلف على كل المستويات، والتوق الحضاري، والإيمان بالعقل وطلب الحقيقة، ومصارحة الذات ونقدها، واكتساب الذهنية المنفتحة، وتنمية ثرواتنا الطبيعية وقدراتنا الإنتاجية، والتحلي بالعقلية الثورية وبالعقلانية في آن معاً.

IV

في العام الذي صدر فيه كتاب قسطنطين زريق (1964) الذي يعتبر فيه الحضارة الغربية واقعاً عالمياً وإنسانياً، صدر كتاب سيد قطب **معالم في الطريق** الذي يعتبر فيه حضارة الغرب جاهليةً سادت العالم، وطغت على ديار المسلمين وعقائدهم. وفي العامين التاليين صدرت ثلاثة كتب تعالج المسألة الحضارية من المنظور الإداني للإسلاميين الحزبيين: **الإسلام والحضارة الغربية** لمحمد محمد حسين (1965)، و**جاهلية القرن العشرين** لمحمد قطب (1965)، و**الإسلام والحضارة** لأنور الجندي (1966).[19]

والواقع أن الستينيات شهدت في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية أبوالأعلى المودودي وسيد قطب. وما تغيرت الإشكالية الإحيائية التي سادت ذلك الفكر منذ الأربعينيات، بل حدث تطور في الأولويات. فقد داخلت الفكر الإسلامي الإصلاحي في العشرينيات قضية **الهوية**، لتحل تدريجياً محل أطروحة **التقدم** التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر.[20] إذ أحدث زوال الخلافة

الإسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزماً في وعي النخب الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة الهند ومصر. وفي ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الأصالي الإحيائي المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل فقد تمت كتابة رسائل وأطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، كما كُتبت مقارنات في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام.[21] وكان من بين تلك المحاولات ما عرضناه في الإيجاز السابق.

وجاءت ستينيات القرن العشرين بمستجدات بعدما أحاط بالخمسينيات من آمال ووعود؛ فقد تصاعدت الحرب الباردة، وانتهت الوحدة بين سوريا ومصر، وبدأت معالم النزاع العرقي بين باكستان الشرقية والغربية، وتنامى التحول نحو الاشتراكية الثورية، وتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية. صحيح أن الإسلاميين الجدد ما تقبلوا أصلاً فكرة قيام الدولة على القومية أو الجنسية (كما كان يسميها محمد رشيد رضا وأبوالحسن الندوي)؛ لكن المحاولة الباكستانية التي كان من المفترض أن تقوم على الإسلام ما بدت أكثر نجاحاً، كما أن مصر الناصرية التي اعتبرها بعض غير الحزبيين منهم مشروعاً حضارياً واعداً تحولت إلى دولة قطرية عادية. لذلك تضاءلت تدريجياً لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية، لصالح فكرة النظام الإسلامي

المستقل والكامل والمنفصل عما حوله، وخصيصته الرئيسية تطبيق الشريعة الإسلامية فيه، وليس مجرد الإطار الثقافي أو الحضاري الذي وعدتهم به "فلسفة الثورة". وقد استمر نقد الغرب ونقضه بل تعاظم، لكنه ما كان بغرض المقارنة أو التفضيل؛ بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة في العالم الإسلامي باعتبارها مستتبعة ومخترقة من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية.[22] فالتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم في الستينيات والسبعينيات ما عاد هدفها تقديم معرفة ولو ذاتية عنه، بل جرى استخدامها باعتبارها استراتيجيات في الصراع على المجتمع والدولة في بلدانهم.[23]

هكذا اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين في الستينيات والسبعينيات أشد الاضطراب. فما عادت هناك دول ولا حضارات، بل إيمان وكفر. وفي حين كان الكفر متعيِّناً - إن صح التعبير - فهو يطبق على العالم كله؛ فإن الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تناضل باسمه، متسلحةً إلى جانب الحديد والنار، بآيات من آي القرآن، أو شذرات من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب.

وقد استند الفكر الإسلامي الإحيائي النضالي منه وغير النضالي في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينيات إلى ثلاث مقولات يصعب معها النظر إلى الحضارات والثقافات الأخرى نظر معرفة وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. فالإنسان حسب القرآن في وجهة النظر هذه مستخلف في هذا العالم لإعماره وإصلاحه، والمسلمون أتباع آخر الديانات وخاتم الرسل مكلفون، في فذلكة طويلة،

بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، من طريق إنفاذ حاكمية الله في الأرض. ولكي يحققوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم ما وسعهم أن يقيموا نظاماً نموذجياً عماده الشريعة الإسلامية. ولأن الدولة الإسلامية دولة فكرة أو عقيدة في الأساس، يكون عليها أن تصنف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساس من هذه العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفار أو مشركون. وبالمنظار نفسه ينظر إلى النظام العالمي وآلياته؛ إذ هو قائم على قوانين وأنظمة وضعية تناقض مبادئ الشريعة الإسلامية وتصنيفاتها.

وشهد عام 1974 حدثين ثقافيين بارزين؛ فقد أصدر الشيخ يوسف القرضاوي في ذلك العام كتاب **الحل الإسلامي، فريضة وضرورة**، وانعقد فيه مؤتمر بدولة الكويت حول «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي». أما الشيخ القرضاوي فيقوم بعملية تصفية حساب مع الحضارة الغربية وآثارها في العالم العربي والإسلامي، بطريقة أكثر جذرية من طريقتي المودودي والندوي. وأما المؤتمر المشار إليه أعلاه فقد كان أغلب حضوره من المنتمين إلى التيار القومي وتبنى فكرة وجود أزمة ثقافية وحضارية لدى الأمة العربية ناتجة عن عدة عوامل من بينها التشبث بالتقليد في مواجهة ضرورات الإبداع والتحديث. لكن ما يبدو لأول وهلة انقساماً ثقافياً على خلفية الانقسام الإسلامي/ القومي آنذاك، ينحسر إلى حد كبير لذهاب الأكثرية للدعوة إلى ثقافة عربية ذاتية، تعيش العصر وهمومه ومشكلاته، لكنها لا تتنكر لذاتها وخصوصيتها. وقد مثلت هذه المقولة من جانب القوميين آنذاك اعترافاً بجدول الأعمال الأصالي الذي فرضه الإحيائيون

الإسلاميون في المجال الثقافي وما يزالون. وأحسب أن انشغالات القوميين والتقدميين بالمسألة التراثية منذ السبعينيات تدخل في هذا الباب؛ باب مجادلة الإحيائيين المسلمين، وإثبات أن هناك صراعاً فكرياً داخل التراث الإسلامي، يحضر فيه التقدميون والرجعيون.[24]

وبلور الفكر الإحيائي الإسلامي بداخله في الثمانينيات والتسعينيات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينيات والسبعينيات. لكنه ما استطاع القطيعة مع تلك الحتميات.[25] وربما عاد ذلك إلى التأزم البنيوي بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي، والضغوط المتناقضة التي ما يزال يتعرض لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهة أخرى. على أنني أحسب أن مشكلة الفكر الإحيائي الإسلامي الأساسية تكمن في قيامه على مقولة الهوية وما حولها. وفكر الهوية القائم على الشعائر والرموز، يستبعد التغيير سواء أكان قومياً أم دينياً، ويقول بالتوالد والتنامي والتجدد الذاتي.[26]

V

لاحظ الأنثروبولوجي الأمريكي روبرت ردفيلد (Robert Redfield) ميل الأكاديميين الأمريكيين على اختلاف تخصصاتهم إلى تعليل الظواهر تعليلاً ثقافياً.[27] ذكر ذلك عندما كان بصدد دراسة أطروحات الأنثروبولوجيين والمؤرخين من مدرسة شيكاجو حول الحضارات والثقافات التاريخية، والعلاقات فيما بينها. وقد تطورت تلك البحوث

والدراسات في مواجهة أطروحتي شبنجلر وتوينبي عن "روح الحضارة"، وانفصالها، وسموها، وصراعاتها وانحطاطها. ومن منظور "رؤية العالم" المستعار من المجال التاريخاني الألماني، بزغت لدى مدرسة شيكاجو في الخمسينيات استخدامات أخرى للتكون الحضاري التاريخي في الوعي والتركيب، فجرى الحديث عن "التاريخ العالمي"، ثم في الستينيات عن "النظام العالمي". فالحضارة مجال وليست وحدةً منفصلة، والعالم موحد منذ القرن الثامن قبل الميلاد عبر تواصل وتبادل السلع والأفكار وتوازن القوى والمصالح. ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي يمكن الحديث عن "نظام عالمي" تتساند فيه ثلاث حضارات كبرى هي: الإسلامية والصينية والأوربية. وليس من الممكن فهم مكونات وحركيات إحداها إلا استناداً إلى قراءة وفهم مكونات وحركة المجالين الحضاريين الآخرين. وهكذا فالتاريخ تاريخ عالمي، والحضارة أو الحضارات حضارات عالمية، والنظام نظام عالمي.[28]

وما كانت تلك التطورات العلمية في وعي المثقفين العرب عندما انفجرت في أوساطهم أطروحة فوكوياما حول «نهاية التاريخ» أثناء حرب الخليج الثانية، ثم أطروحة صمويل هنتنجتون حول «صدام الحضارات» في أعقابها،[29] وصولاً إلى «الحرب على الإرهاب» الإسلامي، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001.[30] وقد كانت أطروحتا فوكوياما وهنتنجتون ردتي فعل أمريكيتين سريعتين على التغير الراديكالي الذي داخل المشهد العالمي نتيجة انهيار الاتحاد السوفيتي، وظهور بعض معالم النظام العالمي الجديد. وقد لقيتا ردوداً سلبية من جانب الأوساط الثقافية

والاستراتيجية الأمريكية؛ إما من وجهة نظر وحدة العالم حسب مدرسة شيكاجو، أو من المنظور البراجماتي الذي يرى في العقائديات الثقافية تهديداً للمصالح الاستراتيجية للدولة والمشروع.[31] بيد أن الإنجيليين الجدد والمحافظين الجدد سيطروا بعد الهجوم على الولايات المتحدة الأمريكية، بحيث ما عاد هناك حديث في الدوائر النافذة إلا عن الصراع الحضاري، والصراعات الأخرى المقارنة له أو المترتبة عليه.[32]

أما المثقفون العرب من الإسلاميين والقوميين، الذين تسلل إلى وعيهم منذ أواسط الثمانينيات بعض الاطمئنان إلى متغيرات النقاش حول الديمقراطية والتعددية والمشاركة،[33] دون أن يعني ذلك مغادرة ثقافة الأصالة والخصوصية ووعيهما؛ فإن الحربين الأمريكيتين الهائلتين، على العراق، أنزلتا ضربة قاسية بهم، وجاءت خلال ذلك الحرب المستمرة على الإرهاب. وما كان هناك أسهل من العودة إلى انجراحات الهوية الغائرة لتعليل تلك الشراسة في «معاداة العرب والمسلمين».[34] وعندما جاءت أطروحة فوكوياما حول الانتصارية الليبرالية فهموها باعتبارها إلغاءً لهم من الناحية الثقافية، بعد أن تلقت الأمة ضربة قاسية عسكرياً وسياسياً. أما أطروحة هنتنجتون حول «صدام الحضارات» فقد بدت لهم بمنزلة تحديد لأسلوب هذا الإلغاء الفوكويامي: الاقتلاع من الجذور، باعتبارهم ضد الثقافة العالمية، ثقافة الديمقراطية والانفتاح والسلام، ذات الأصول اليهودية - المسيحية. وكان الإسلاميون المتشددون يقرنون الإدانة بالتعزي بأن الحضارة الغربية زائلة بسبب الفساد المتأصل فيها، وماديتها المتوحشة، على أن ما بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001، أنسى ما قبله لجهة تلازم

وقائع الهجمتين العسكرية والثقافية. فمن جهة هناك الحرب على الإرهاب، والتي نالت وتنال من سيادة الدول العربية والإسلامية واستقلالها.

ومن جهة أخرى هناك الهجمة الدينية والثقافية من جانب الإنجيليين الجدد، واليمينيين بشكل عام، على الإسلام والمسلمين ديناً وحضارة وثقافة. جرى الحديث من جانب الإنجيليين (المولودين من جديد) عن زيف الإسلام وعنفه، ومن جانب الاستراتيجيين اليمينيين عن تأصل اتجاهات العنف والانعزال والعدوانية في الدين الإسلامي أو بعض اتجاهاته. وقد كانت هناك عودة للأنثروبولوجيا الدينية والثقافية لتفسير «شراسة الأصولية الإسلامية».[35] وقد دخل في هذا الأمر بعض المستشرقين الكبار مثل برنارد لويس (في كتابيه: **كيف حدث الخلل؟** و**أزمة الإسلام**) وهو لا يقول بعنف أصلي في الإسلام؛ لكنه يذهب إلى أن التطور التاريخي المجهض، وتفوق الغرب المستمر منذ ثلاثمئة عام، أفضيا إلى ظهور ثقافة حاقدة، وشباب مملوئين بالكراهية تجاه حضارة الغرب، ومجتمعاته العلمانية المزدهرة.[36]

***

يتبين من هذا الاستعراض السريع أن الدراسات الحضارية باللغة العربية لم تكن محظوظة. فليس هناك غير كتابين عن "الحضارة" بحد ذاتها في الستينيات والسبعينيات. وهناك مشروعان "حضاريان" وحسب؛ دوافعهما سياسية واستراتيجية. أما الكتابان فهما كتابا قسطنطين زريق،

وحسين مؤنس؛ وأما المشروعان فهما مشروعا مالك بن نبي وأنور عبدالملك. وما كانت غلبة مسائل الهوية والأيديولوجيا منذ الخمسينيات على هذا الحقل (من خلال أبوالأعلى المودودي وأبوالحسن الندوي وسيد قطب) عائدة إلى نقص المعلومات والمعارف الحديثة فقط؛ فقد عرف المثقفون ودارسو الإسلاميات والتراثيات كتاب آدم متز (**نهضة الإسلام**، والذي ترجم مبكراً للعربية بعنوان: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**)، كما عرفوا كتاب جوزف هل الصغير بعنوان **الحضارة العربية**، وكتاب جوستاف لوبون الأقدم **حضارة العرب**. واعتماداً على هذه الكتابات وغيرها كتب جورجي زيدان **تاريخ التمدن الإسلامي**، وأحمد أمين **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام** مؤرخين للحياة الثقافية والعقلية العربية والإسلامية. وفي العقود الثلاثة الواقعة بين الأربعينيات والستينيات عرف المثقفون العرب كتابات ونظريات في الحضارة والعلاقات بين الحضارات. عرفوا من طريق الترجمة: **دراسة في التاريخ** لأرنولد توينبي، بعد أن قدمه كثيرون في عروض مبسطة. كما عرفوا كتاب أوزوالد شبنجلر **انهيار الغرب**، بعد عروض عبدالرحمن بدوي وغيره له في الثلاثينيات والأربعينيات، ثم ظهوره في ترجمة رديئة. ثم جاءت الكتب المدرسية بين الخمسينيات والثمانينيات (في علم الاجتماع على الخصوص، ثم في الدراسات الثقافية) فعرضت رؤى للحضارة والثقافة، والفروق بينهما.

وهكذا، فعلى الرغم من التواضع النسبي للدراسات في نظرية الحضارة التي عرفها المتخصصون والمثقفون الآخرون، كانت هناك أرضية يمكن

البناء عليها؛ سواء لجهة إعادة قراءة التجربة الحضارية الإسلامية، أو لجهة نظرية الحضارة والثقافة. بيد أن الإنجازات ظلت ضئيلة في هذا المجال لسيطرة الأيديولوجيات القومية والاشتراكية والإسلامية، واصطراعها، إبان انفصامات الحرب الباردة، وتجلياتها في المجالين السياسي والثقافي. وقد حطمت حروب وأحداث التسعينيات، ومطالع القرن الواحد والعشرين، الحدود بين التيارات الثقافية؛ بل إنها حطمت تلك التيارات نفسها. لكن التمييز ما يزال ممكناً بين أطراف متعددة في مجال ردود الفعل.

لقد كان من سوء الطالع أن سيطر على النقاش طوال التسعينيات وحتى اليوم موضوعان هما: حوار الحضارات أو صدامها، والموقف من العولمة باعتبارها هيمنة غربية. وكان العنوان العريض وما يزال تأكيد أن الحضارة العربية والإسلامية هي حضارة حوار وسلام؛ لكن تحت هذه العنوان تتنوع الاستجابات تنوعاً واسعاً. فهناك فريق أكثره من ذوي الثقافة الإسلامية روى بتفاصيل متفاوتة طولاً وقصراً التطورات التاريخية لعلاقة الغرب بالإسلام والمسلمين، من منظور العدوانية الأوربية المستمرة منذ الحروب الصليبية إلى العولمة المعاصرة. وهناك فريق أكثره من القوميين واليساريين اعتبر أن المسألة ليست مسألة صراع بين الحضارتين أو الحضارات، بل إن كل تلك الأطروحات الثقافية تأتي غطاء للهيمنة الرأسمالية في مرحلتها الجديدة، بعد اختلال التوازن على المستوى العالمي. وهناك فريق ثالث من الليبراليين الجدد هو الأقل عدداً اعتبر أنه بغض النظر عن مدى صحة أطروحة هنتنجتون حول طبائع الإسلام؛ فإنه لا جدال في خطر

الأصولية، وثقافة الهوية، على قدرة العرب والمسلمين على التواصل مع العالم. وهناك أخيراً فريق رابع مزج في التحليل بين العوامل الثقافية والتاريخية والاستراتيجية. فالرأسمالية تمر بمرحلة جديدة من تصاعد الهيمنة وعولمة السوق، والسوق الرأسمالية لها تاريخ في منطقتنا استخدمت فيه سائر الوسائل: الجيوش والمبشرون والشركات والأطروحات الثقافية العلمانية، والثقافة العربية والإسلامية تعاني من جراء تأزم هو جزء من المشهد العربي العام. وقد انصرف بعض أصحاب الاتجاه الرابع هذا لاقتراح مشروعات حضارية مضادة أو بديلة، بينما أصر آخرون من هذا الفريق على ضرورة الدخول في العالم والعصر دونما خوف على الهوية أو الذاتية؛ ذلك أن الانتماء المتجدد هو الانتماء التواصلي والحواري، بينما يتهدد الانكماش والتقوقع الهوية الخائفة والمتجوهرة.[37]

***

كان السيد محمد رشيد رضا في المرحلة الإصلاحية من فكره (حتى أواخر العقد الثاني من القرن العشرين)، يعتبر أن نظام الشورى الإسلامي، يماثل الفكرة الدستورية الأوربية. لذلك اقترح عليه أحد قراء مجلته **المنار** عام 1907 أن يسمي النظام الدستوري نظام الشورى، مادام المسلمون هم الذين سبقوا إليه. وأدرك السيد رشيد المفارقة التي أراد القارئ لمجلته تنبيهه لها، فأجابه قائلاً: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوربيين والوقوف على

حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام..».[38] فالأسئلة والتحديات الجديدة المطروحة على النص وعلى الجماعة تستثير وتنتج جديداً أو لنقل إنها تصنعه، ولا حرج في ذلك في نظر السيد رشيد آنذاك. بيد أن هذه القبسة النادرة لا تمثل تياراً داخل الثقافة العربية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها، وبخاصة لدى الإسلاميين والقوميين. فقد نظر الإصلاحيون الإسلاميون والعروبيون إلى الحضارات باعتبارها عوالم منفصلة، يمكن أن تتجاور بسلام، لكنها لا تتحاور بمعنى تبادل الأفكار والمؤسسات، والتلاقح من أجل التجدد. ومع أنهم في جدالياتهم ضد الغرب كانوا يذهبون إلى استناد الغربيين إلى حضارة الإسلام في تأسيس حضارتهم الحديثة؛ فإنهم ظلوا ينكرون أن يكون الغرب القديم قد أثر في الإسلام القديم. ومع ظهور الإحيائية الإسلامية على اختلاف نزعاتها ما عاد ممكناً القول بالحوار الذي يؤثر ويجدد؛ وذلك لغلبة الدين على العناصر الأخرى في تكوين الحضارة حسب تلك الأطروحات، والدين الذي تسوده المقدسات النصية والشعائرية لا يمكن أن يتأثر بسواه. وهذا فضلاً عن أن الحضارة الغربية مكتوب عليها الزوال للفساد اللاإنساني المتجذر فيها.

أما القوميون من غير ذوي الثقافة الدينية، والذين كانوا أدنى للاعتراف بالدين الأوربي في مجال الفكرة القومية؛ فقد ظلوا أسرى أطروحتي شبنجلر وتوينبي حول الروح الخاص والمنفصل للحضارة، وبذلك يظل المقتبس أو المستفاد غريباً ودخيلاً، ولابد من تطويعه وتكييفه (تبيئته). فإن كان لابد من تقبل التأثير فإنه يحدث في مجال الوعي، وليس في مجال

الثقافة. ومن هنا لم تختلف مواقفهم ورؤاهم الثقافية عن رؤى ومواقف الإسلاميين حتى إبان اشتداد الصراع فيما بينهم على السلطة في المجتمع والدولة. فالبحث عن الأصيل الثقافي والحضاري، واستمرارية ذاك الأصيل موضوع مشترك ومستحب لدى التيارين الكبيرين. لكن بينما يبحث الإحيائيون القوميون عنه في التاريخ يبحث عنه الإحيائيون الإسلاميون في النص. ولذلك تحدث الطرفان في مرحلة البناء الأولى عن التمايز والانفصال الحضاري، وفي مرحلتيهما النضاليتين عن الصراع الحضاري. لكن لأن الموضوعات الثقافية والحضارية أكثر مساساً بالهوية والخصوصية من القضايا السياسية وقضايا بناء الدولة؛ فإن الإسلاميين هم الذين اندفعوا إلى مقدمة الصورة في العقود الأربعة الماضية، عقود الصراع الثقافي والحضاري.

وكان الإسلاميون هم الذين تصدوا للاستشراق باعتباره تصويراً عدوانياً من جانب الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية. كما كانوا هم الذين شككوا في نيات وأطروحات دعاة الحوار الإسلامي/ المسيحي لأنهم غربيون ذوو ماض تبشيري، ولأنهم جزء من محاولات الغرب المسيحي للهيمنة على ديار الإسلام.[39] وعندما دعا روجيه جارودي، قبل إسلامه أواسط السبعينيات، إلى حوار بين الحضارات، فهم بعضهم دعوته باعتبارها نقداً للمركزية الغربية، دون جانبها الآخر الداعي للتقابس والتكامل الحضاري. وفي الثمانينيات، عندما استعادوا شيئاً من الثقة بالنفس نتيجةً لتغير مواقعهم في الساحتين الثقافية والسياسية، كانت طريقتهم في الاستجابة لتوجهات الانفتاح والمشاركة والتحاور، المصير إلى

بناء النموذج الخاص: الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، وأطروحات الاقتصاد الإسلامي، والديمقراطية الإسلامية، والمشروع الحضاري الإسلامي.

وما كانت سنوات التسعينيات بمتغيراتها وضغوطها الهائلة كما سبق القول، معينةً على رؤية أكثر انفتاحاً، أو على فهم للتعدد الحضاري أكثر اتساعاً. فقد افتتحت بقصة سلمان رشدي وبحرب الخليج الثانية، وأعقبت ذلك تجاذبات أطروحتي فوكوياما وهنتنجتون، ثم كانت الصراعات الإثنية والدينية في البوسنة وألبانيا وكوسوفا، مع استمرار الحصار على العراق وليبيا وإيران والسودان، واستمرار الصراع في أفغانستان والجزائر، وصولاً إلى فظائع الإسرائيليين في فلسطين، والحرب على الإرهاب الإسلامي، واحتلال أفغانستان والعراق بعد هجمة الحادي عشر من سبتمبر 2001. وارتبطت بذلك كله أحاديث وأطروحات العولمة والنظام العالمي الجديد. وقد كان من الطبيعي أن تستثير تلك الأطروحات والأحداث انجراحات الهوية وتوتراتها من جديد. وأحسب أن ما نحن مقبلون عليه عاجلاً أو آجلاً من انهيارات نتيجة الهجمتين الأمريكية والإسرائيلية ستكون له نتائج سلبية أيضاً على وعي الهوية، وعلى رؤية الحضارة المهيمنة في عالم العصر، وعصر العالم.

إن الطريف والموحي أن تكون ردود الفعل لدى القوميين والإسلاميين على أطروحة هنتنجتون في «صراع الحضارات» على هذا القدر من السخط والإنكار. فقد دأب المثقفون العرب على اعتبار الصراع مع الغرب ومع إسرائيل صراعاً حضارياً. على أن هذا الاستغراب لا يعني أن تلك

الاستجابات ما كانت لها مسوغاتها. وقد كانت للتحديات الصراعية بعض الإيجابيات المتواضعة؛ إذ أنتجت وتنتج أدبيات للحوار وإعادة النظر في العلاقة بين الحضارات، أو بعبارة أوضح: إنها أدت أحياناً إلى إعادة النظر في تلك الرؤى المتكررة والرتيبة للصراع مع الغرب ومع العالم فجرى التخلص من كثير من الأوهام. لقد قيل إن مقولتي صراع الحضارات وحوار الحضارات هما وجهان لعملة واحدة. فالحضارات لا تتحاور ولا تتصارع، وإنما تتقابس وتتواصل في المديات الطويلة. أما الصراعات فتكون بين الأمم والدول والفئات لأسباب سياسية واقتصادية واستراتيجية، وليس لأسباب ثقافية. ثم إنه لا اقتران بين التقدم الحضاري، والقوة العسكرية. فالصليبيون والمغول كانوا ينتصرون على المسلمين، بينما المسلمون أكثر تقدماً منهم، والأمر مشابه في انتصار العثمانيين على البيزنطيين، إذ كان الأخيرون أكثر تقدماً منهم. ولا جدال الآن في أن الذين يتصرفون بعنجهية وبطريقة غير "حضارية" هم الأمريكيون، وليس هذا في نظرنا نحن، بل في نظر العالم. لكن لن تنحل مشكلة الهيمنة من وجهة نظر المراجعين إلا من ضمن الانتماء إلى العالم، والتأثير في النظام الدولي،[40] وما تزال ثقافة الهوية على قدر كبير من التوهج، والدليل على ذلك إصرار بعض مثقفينا القوميين والإسلاميين على أننا نواجه غزواً ثقافياً، وإصرارهم على أن تجديد ثقافتنا لا يكون إلا من داخلها.[41]

وهكذا، فالحق أن المخاض الذي تشهده الثقافة العربية والإسلامية في العالم العربي في السنوات الأخيرة، ستكون له نتائج في المدى المنظور،

لجهة علاقة الثقافة بالسياسة، ولجهة علاقة المثقفين بالمعارف العصرية، والوعي بالعالم. أما التغيير المنشود فيحتاج إلى تبلور رؤية أخرى للعالم، لا يبدو أننا قادرون بالشواهد الحالية على بلوغ أفقها.

في خاتمة بحث لي بعنوان: «الإسلاميون والعولمة» قلت:[42] ليست المشكلة في تبني هذا التفسير أو ذاك للحضارة أو للعولمة كما يحاول مثقفونا إقناعنا، بل المشكلة في الرؤية المتأزمة السائدة في مجالنا الثقافي للعالم وعنه. أما الرؤية الجديدة أو المتجددة فأساسها ثقافة أخرى ووعي آخر يحول دون تبلورهما بيسر عدوانية الهيمنة المتعملقة، والأصالية الثقافية والدينية، والهوية المتأزمة:

فيا دارها بالخيف إن مزارها قريب، ولكن دون ذلك أهوال

الهوامش

1. أهم الدراسات حول الفكر العربي النهضوي حتى وقت قريب، دراستا ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة** (ترجمة كريم عزقول)، (بيروت: دار النهار، 1972)، وهشام شرابي **المثقفون العرب والغرب** (بيروت: دار النهار، 1975). وهناك الآن دراسة فهمي جدعان **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** التي تفوقهما عمقاً وتفصيلاً، دونما أطروحة حاكمة.

2. Michael Kearney: *World View*, (Chandler and Sharp, 1984).

3. انظر:

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Bd.III*, (Die Philosophie des Existenz. Berlin, 1923).

4. انظر:

H.H. Gerth, and R. Mills; *From Max Weber, Essays in Sociology*, (Cambridge University Press, 1980); Max Weber, *Sociology of Religion*. (Basic Books, 1964).

5. قارن عن ذلك كتاب فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، الفصل السادس، ص 388-410، وكتابي **سياسيات الإسلام المعاصر** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 157-183.

6. شكيب أرسلان **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم** (بيروت: مكتبة الحياة، 1969).

7. ابن خلدون، **المقدمة** وقد عرفها شكيب أرسلان في نشرة كاترمير، ثم في نشرة بولاق. أما كتاب شبنجلر فهو (*Der Untergang des AbendLandes*) (**انهيار الغرب**)، وقد كانت له عروض بالعربية منذ الثلاثينيات، ثم ترجم إلى العربية جزئياً في الأربعينيات، وبكامله في الخمسينيات.

8. ضمت هذه المقالة إلى مقالات أخرى له ونشرت بالعربية عام 1955 بعنوان **نحن والحضارة الغربية**. وأرجع هنا إلى الطبعة السابعة، دار الفكر ببيروت، 1970.

9. أبوالأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، (بيروت: دار الفكر، 1966)، ص 36-37.

10. أبوالحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (بيروت: دار الفكر، 1966)، و**الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، (الكويت: دار القلم، 1969).

11. عرض سيد قطب المسائل الحضارية في كتبه التالية: **الإسلام ومشكلات الحضارة** (1953)، و**معركة الإسلام والرأسمالية** (1952)، و**الإسلام والسلام العالمي** (1951)، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (1962). وقارن بأحمد الموصللي، **الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع**، (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993)، ص 109-133.

12. أبوالأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، الطبعة الأولى 1951 وأرجع هنا إلى طبعة الكويت، 1969.

13. ألكسيس كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة صبحي عجاج (القاهرة: دار الفكر العربي، 1964)، وقدر رجع سيد قطب إلى الكتاب بالإنجليزية.

14. مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي** (1955)، و**مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** (1956)، و**ميلاد مجتمع** (1956)، و**فكرة الإفريقية-الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (1956)، و**الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (1960)، و**مشكلة الثقافة** (1962)، و**شروط النهضة** (1965). وقد نوقشت تصورات مالك بن نبي بإسهاب في عدة أطروحات؛ من مثل كتاب سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي** (دمشق: دار الفكر، 1993)، وكتاب شايف عكاشة، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي** (دمشق: دار الفكر، 2003).

15. شايف عكاشة، مرجع سابق، ص 128-130.

16. أنور عبدالملك، **تغير العالم**، (سلسلة عالم المعرفة بالكويت، 1985)، ص 179-184.

17. قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها في الواقع الحضاري** (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)، وحسين مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، (سلسلة عالم المعرفة بالكويت، 1977).

18. أرنولد توينبي، **دراسة التاريخ**، 1-4، ترجمة محمد علي الدرة (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1963-1965). والكتاب المترجم مختصر لكتاب توينبي الكبير في التاريخ. وللنظرية التوينبية في بنية الحضارة، والعلاقات القائمة على التحدي والاستجابة بين الحضارات، عروض كثيرة في الكتابات العربية، بيد أن أفضلها عرضا زريق ومؤنس.

19. تظهر فكرة الجاهلية لدى سيد قطب لأول مرة في الخمسينات في تفسيره للقرآن، ثم في **خصائص التصور الإسلامي** المنتزع في أكثره منه. أما كتاب محمد محمد حسين فتلخيص لأطروحته الصادرة عام 1956 بعنوان **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث**. وهو لا يعالج في تلخيصه موضوع الحضارة، بل ينصب اهتمامه على إثبات تغرب كل الإصلاحيين المسلمين. ويستعرض أنور الجندي في كتابه **الإسلام والحضارة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1966) أطروحات الغربيين الناقدين لحضارتهم أو القائلين بانهيارها.

20. قارن بكتابي **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص 167-183.

21. قارن بدراستي «الإسلاميون والعولمة: العالم في مرآة الهوية»؛ في كتاب **الدين والعولمة والتعددية** (بيروت: جامعة البلمند، أعمال الحلقة الصيفية الرابعة، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، 2000)، ص85-106، وكتابي **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص 180-183.

22 . محمد قطب، **رؤية إسلامية لأحوال العصر** (الرياض: مكتبة السنة، 1968)، وعبدالجواد يس، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة** (القاهرة: دار الزهراء، 1986). وهناك كتب كثيرة مشابهة، تستند كلها إلى كتاب سيد قطب **معالم في الطريق**، وكتاب محمد قطب **جاهلية القرن العشرين** (السالف الذكر).

23 . قارن بداريوش شايغان، **أوهام الهوية** (بيروت: دار الساقي، 1993)، وأمين معلوف، **الهويات القاتلة** (بيروت: دار النهار، 1999). والأولى على شيء من الراديكالية، والثانية على شيء من التبسيط. وانظر الآن، طلال وهبة، **الهوية من منظور ديني، معالجة ألسنية لخطبة (الشيخ يوسف القرضاوي) في عيد الأضحى** (طرابلس: مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، 2002).

24 . انظر على سبيل المثال: **من التراث إلى الثورة** لطيب تيزيني (1978)، وفكتور سحاب، **ضرورة التراث** (1984)، وحسن حنفي، **التراث والتجديد** (1981)، وغالي شكري، **التراث والثورة** (1973)، **والتراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)**، مركز دراسات الوحدة العربية، (1985)، وحسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، (1975).

25 . قارن بكتابي **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص 212 ـ 228.

26 . قارن بعبدالله عبدالدايم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث** (بيروت، 1983)، وزكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (1976)، وقسطنطين زريق، **نحن والمستقبل** (1977). وهناك استثناءات راديكالية لا تقول بالثقافة الذاتية؛ من مثل مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية** (1974)، ولويس عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق** (1974)، وأدونيس، **فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة** (1980)، وعيسى بلاطة، **تحديات الأصالة الثقافية العربية في العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة**، مركز دراسات الوحدة العربية (1986)، ص 187 ـ 202.

27 . انظر:

R. Redfield, "Primitive World View and Civilization" in: *The Primitive World and Its Transformations* (London: Chandler and Sharp, 1968).

28 . أصدرنا في مجلة **الاجتهاد** عدداً مزدوجاً عن مدرسة «التاريخ العالمي» و«النظام العالمي»، هو العدد 26/ 27، السنة السابعة، 1995. وانظر خاصةً في ذلك العدد دراسة جانيت أبولغد بعنوان "النظام العالمي في القرن الثالث عشر". وقارن بتوبي هاف، **فجر العالم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب**، ترجمة أحمد محمود صبحي، ص 217 ـ 235 (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1 ـ 2، 1997).

29 . ترجم كتاب فوكوياما إلى العربية عام 1993 في بيروت. ثم أعيدت ترجمته بالقاهرة عام 1995. أما مقالة هنتنجتون وكتابه فقد ترجما أيضاً عدة مرات بين عامي 1993 و1997 في بيروت والقاهرة. وقارن بقراءتين نقديتين لفواز جرجس في **أميركا والإسلام السياسي، صراع الحضارات أم صراع المصالح** (1998)، ووجيه كوثراني، **أزمة نظام عالمي أم صدام حضارات؟** (1995).

30 . أهم ما صدر عن الأبعاد الثقافية والسياسية للصراع والحرب على الإرهاب بعد 11 سبتمبر؛ وهو شائع الآن بين المثقفين العرب، كتاب فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم؛ 11 أيلول / سبتمبر: الأسباب والنتائج** (بيروت: دار الساقي، 2002). وكتاب مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان **العرب والعالم بعد 11 أيلول / سبتمبر** (بيروت: 2002) ويضم عشرات المقالات لمفكرين عرب عن شتى جوانب الموضوع. وعدد مجلة **الاجتهاد**، رقم 54، السنة الرابعة عشرة، ربيع العام 2002، بعنوان: قضايا الثقافة العربية وأزماتها (العرب والعالم بعد 11 سبتمبر).

31 . عن بعض ردود الفعل انظر محمد السماك، **موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد** (بيروت: دار النفائس، 1999)، **وصراع الحضارات أم حوار الثقافات** (تحرير فخري لبيب، 1997) ويتضمن مداخلات لزهاء أربعين كاتباً شاركوا في مؤتمر بالقاهرة بعنوان «صراع الحضارات وحوار الثقافات»، ومحمد عابد الجابري، "صدام الحضارات"، في كتابه، **قضايا في الفكر المعاصر** (1997)، ص 81 ـ 132، وصلاح قانصوه في تقديمه لترجمة طلعت الشايب لصدام الحضارات (القاهرة 1997)، وجودت سعيد وعبدالواحد علواني في: **الإسلام والغرب والديمقراطية، قراءات وتعليقات على مقالتي صدام الحضارات**

لصمويل هنتنجتون، و**الإسلام والغرب** لبريان بيدهام (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996). وقد أصدرنا في مجلة **الاجتهاد** عدداً خاصاً بعنوان «مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات»، رقم 52 ـ 53، شتاء العام 2002.

32. قارن عن ذلك مقالة الفضل شلق عن "إدارة بوش والمحافظين الجدد" بمجلة **شؤون الأوسط**، العدد 111، صيف العام 2003، ص 29 ـ 52. وللكاتب نفسه دراسة مطولة عن كتاب الإمبراطورية لأنطونيو تيغري ومايكل هارت، تصدر في كتابه عن «أميركا الجديدة والحرب على العرب». وقارن بجوزيف ناي، **مفارقة القوة الأميركية**، تعريب محمد توفيق البجيري (الرياض: مكتبة العبيكان، 2003)، وميشال بوغنون موردان، **أميركا التوتاليتارية، الولايات المتحدة والعالم: إلى أين؟** ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الساقي، 2002)، وإيمانويل تود، **ما بعد الإمبراطورية، دراسة في تفكك النظام الأميركي**، ترجمة محمد زكريا إسماعيل (بيروت: دار الساقي، 2003).

33. قارن ببعض الخيارات والبدائل؛ الرئيس محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر** (بيروت، 1998)، وقد صدر الكتاب نفسه بالقاهرة (1999) بعنوان **الإسلام والعالم**، وعبدالعزيز بن عثمان التويجري، **الحوار من أجل التعايش** (القاهرة: دار الشروق، 1998)، وعبدالسلام المسدي، **العولمة والعولمة المضادة** (1999)، وهيام الملقي، **ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري** (1995)، وهادي المدرسي، **لئلا يكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب** (1996)، وسليمان الخطيب، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام** (1996)، وتركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة** (1999)، وعبدالمجيد النجار، **فقه التحضر الإسلامي** (1-3) (1999). وانظر، الفضل شلق، «العنصرية الثقافية بعد 11 أيلول» في **الاجتهاد**، عدد 54، ربيع العام 2002، ص 11 ـ 28، وللكاتب نفسه رد على رسالة المثقفين الأمريكيين إلى العرب والمسلمين؛ في العدد نفسه من **الاجتهاد**، ص 215 ـ 230، ورضوان السيد، «الخطابات الأميركية والعربية بعد 11 سبتمبر» بمجلة **الاجتهاد**، عدد 54، ربيع العام 2002، ص 54ـ56.

34. يظهر ذلك في أطروحات المودودي والندوي وقطب والجندي السالفة الذكر، كما يظهر في كتب بعض المقبلين على الإسلام مثل روجيه غارودي، **أميركا طليعة الانحطاط**، ومراد هوفمان، **الإسلام هو البديل**. وانظر قراءةً نقديةً للمسألة من جانب شوقي أبوشعيرة في: **انتحار الحضارة، فوضى القرن العشرين** (1994) وقارن بتركي الربيعو، **متى نتجاوز مقولة إفلاس الغرب؟** بجريدة **المستقبل**، بيروت، (16 أغسطس/ آب 1999)، ص 15.

35. تصدر لي دراسة بعنوان «الصراع على الإسلام، معنى تحول الاستشراق إلى أنثروبولوجيا، وظهور أنثروبولوجيا الإسلام»، وقد أصدرنا بمجلة **الاجتهاد** عام 2001 ـ 2002 ملفاً في أربعة أعداد بعنوان «من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا» هدفه قراءة الرؤى الجديدة للإسلام بالغربين الأمريكي والأوربي.

36. صدر كتاب برنارد لويس **كيف حدث الخلل؟** قبل أحداث سبتمبر 2001، أما كتابه **أزمة الإسلام**، فصدر عام 2003.

37. قارن عن ذلك رضوان السيد «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر» في كتابي **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص 243 ـ 261.

38. سياسيات الإسلام المعاصر، المرجع السابق، ص 259 ـ 261.

39. قارن بدراستي «ما وراء التبشير والاستعمار»، في كتابي **سياسيات الإسلام المعاصر**، المرجع السابق، ص 323 ـ 336، وعبدالوهاب المؤدب، **أوهام الإسلام السياسي**، نقله إلى العربية محمد بنيس (بيروت: دار النهار، 2002).

40. انظر على سبيل المثال، **حوار الثقافات** لسامي خشبة (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2002)، وعبدالمنعم سعدي، **صراع الحضارات أو العولمة** (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2002)، بيد أن أهم ما صدر بالعربية في نظري حول الموضوع كتاب إدريس هاني، **حوار الحضارات** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).

41 . قارن بأطروحات محمد عابد الجابري وعبدالإله بلقزيز في أعمال مؤتمر : **العرب والعولمة** ، الصادر بمركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 . وانظر للجابري ، **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية** (1996) وقد نشرت جمعية البحوث والدراسات بدمشق كتاباً بعنوان **العرب وتحديات المستقبل** (2002)، منشورات اتحاد الكتاب العرب؛ يعالج المشكلة نفسها .

42 . رضوان السيد «الإسلاميون والعولمة ، العالم في مرآة الهوية» في : **الدين والعولمة والتعددية** ، مرجع سابق، ص 99 ـ 100 .

مختارات

الأدبيات العربية حول الحضارات والعولمة ورؤية العالم

- الأمير شكيب أرسلان ، **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم** (بيروت : مكتبة الحياة ، 1966) .
- جلبير الأشقر ، **صدام الهمجيات ، الإرهاب والإرهاب المقابل والفوضى العالمية قبل 11 أيلول وبعده** (بيروت : دار الطليعة ، 2002) .
- أسعد أبوخليل ، **الحرب الأمريكية الجديدة ضد " الإرهاب " : من قسم العالم إلى فسطاطين؟**(بيروت : دار الآداب ، 2003) .
- توماس سي باترسون ، **الحضارة الغربية** ، ترجمة شوقي جلال ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2001) .
- جون بلجر ، **أسياد العالم الجدد** ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، 2003) .
- نعوم تشومسكي ، **9/ 11 الحادي عشر من أيلول ، الإرهاب والإرهاب المضاد** ، ترجمة ريم منصور الأطرش (دمشق : دار الفكر ، 2003) .
- نعوم تشومسكي ، **القوة والإرهاب، جذورهما في عمق الثقافة الأميركية** ، ترجمة إبراهيم يحيى الشهابي (دمشق : دار الفكر ، 2003) .
- أرنولد توينبي ، **دراسة التاريخ** ، 1 ـ 4 ، ترجمة محمد علي الدرة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، 1963 ـ 1965) .
- فهمي جدعان ، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1979) .
- أنور الجندي ، **الإسلام والحضارة** ، (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1966) .

- محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية** (بيروت: دار النهضة العربية، 1965).
- محمد محمد حسين، **حصوننا مهددة من داخلها** (بيروت: دار الفكر، 1967).
- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1972).
- محمد خاتمي، **الإسلام والعالم** (القاهرة، 1999) وقد صدر ببيروت من قبل، وبدار الكتاب الجديد عام 1997 بعنوان **الدين والإسلام والعصر**.
- سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي** (دمشق: دار الفكر، 1993).
- أحمد صدقي الدجاني، **زلزلة في العولمة، وسعي نحو العالمية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 2003).
- جاك دريدا، **حدث 11 سبتمبر**؛ ترجمة صفاء فتحي، ومراجعة بشير السباعي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).
- ميشيل راتنر (وآخرون)، **ضد الحرب في العراق**، المحرر غريغ روجيرو، ترجمة إبراهيم الشهابي (دمشق: دار الفكر، 2003).
- قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها في الواقع الحضاري** (بيروت: دار العلم للملايين، 1964).
- محمد السماك، **الدين في القرار الأميركي** (بيروت: دار النفائس، 2003).
- محمد السماك، **موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد** (بيروت: دار النفائس، الطبعة الثانية، 1999).
- رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

- رضوان السيد، **الإسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية** (بيروت: جامعة البلمند، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، 2000).
- رضوان السيد، «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر»؛ بمجلة **الأبحاث**، الجامعة الأميركية في بيروت، السنة 46، عام 1998، ص 5-36.
- رضوان السيد، «من الاختلاف إلى الصراع، الخطابات الأميركية والعربية بعد 11 سبتمبر»؛ بمجلة **الاجتهاد**، عدد 45، السنة 14، ربيع عام 2002، ص 54-55.
- هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** (بيروت: دار النهار، 1975).
- الفضل شلق، «العنصرية الثقافية بعد 11 أيلول»؛ بمجلة **الاجتهاد**، بيروت، عدد 54، 2002، ص 11-28.
- الفضل شلق، «إدارة بوش والمحافظون الجدد»؛ بمجلة **شؤون الأوسط**، العدد 111، ربيع عام 2003، ص 29-52، بيروت.
- داريوش شايغان، **أوهام الهوية** (بيروت: دار الساقي، 1993).
- أنور عبدالملك، **تغير العالم** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1985).
- أنور عبدالملك، **ريح الشرق** (القاهرة: دار نهضة مصر، 1984).
- عزة عزت، **صورة العرب والمسلمين في العالم** (القاهرة: مركز الحضارة الغربية، الطبعة الثانية، 2002).
- شايف عكاشة، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، 2003).
- فرنسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة وتعليق حسين الشيخ (بيروت: دار العلوم العربية، 1996).
- يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1974).

- أحمد القصص، **الإسلام والغرب وصراع الحضارات** (بيروت: دار الأمة، 2003).
- جورج قرم، **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري**، ترجمة ماري طوق (بيروت: دار الساقي، 2003).
- سيد قطب، **الإسلام والسلام العالمي** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1951).
- سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (بيروت: دار الفكر العربي، 1950).
- سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة، دار الشروق، 1986).
- سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1964).
- محمد قطب، **رؤية إسلامية لأحوال العصر** (الرياض: مكتبة السنة، 1968).
- محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1965).
- ألكسيس كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة صبحي عجاج (القاهرة، دار الفكر العربي، 1964).
- نجاح كاظم، **العرب وعصر العولمة، المعلومات: البعد الخامس** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002).
- هنري لوفيفر، **نهاية التاريخ**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2002).
- محمد إبراهيم مبروك (محرر): **الإسلام والعولمة**، مجموعة دراسات (القاهرة: الدار القومية العربية، الطبعة الثانية، 1999).
- محمد محفوظ، **العولمة وتحولات العالم، إشكالية التنمية في زمن العولمة وصراع الثقافات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003).

- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، **العولمة وأثرها في المجتمع والدولة** (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002).
- مركز دراسات الوحدة العربية (ناشر)، **العرب والعالم بعد 11 أيلول/ سبتمبر (مجموعة مقالات مستلة من مجلة المستقبل العربي)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، **2002**).
- مركز دراسات الوحدة العربية (ناشر)، **العرب والعولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).
- عبدالوهاب المسيري، **الصهيونية والحضارة الغربية**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، 2003).
- عبدالوهاب المسيري، وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة** (دمشق: دار الفكر، 2003).
- نادية مصطفى (محرر)، **السياسة الأميركية تجاه الإسلام والمسلمين، بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الاستراتيجية** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (1)، 2002).
- أبوالأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: دار الفكر، 1965).
- أبوالأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن** (الطبعة الأولى، 1951).
- حسين مؤنس، **الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1977).
- مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي** (القاهرة: مكتبة شباب الجامعة، 1955).
- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الفكر، 1969).
- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، الطبعة الرابعة (دمشق: دار الفكر، 1995).

- مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية ـ الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (القاهرة: مكتبة شباب الجامعة، 1965).
- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1960).
- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962).
- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، الطبعة الرابعة (دمشق: دار الفكر، 1995).
- أبوالحسن علي الحسني الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية** (الكويت: دار القلم، 1969).
- أبوالحسن علي الحسني الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** (بيروت: دار الفكر، 1966).
- فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم، 11 أيلول/ سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج**، ترجمة عبدالإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 2002).
- فريد هاليداي، **الإسلام والغرب، خرافة المواجهة**، ترجمة عبدالإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 2000).
- فريد هاليداي، **الأمة والدين في الشرق الأوسط**، ترجمة عبدالإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 1999).
- هاني إدريس، **حوار الحضارات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002).
- هاني إدريس، **العرب والغرب، أية علاقة، أي رهان** (بيروت: دار الطليعة، 1998).
- هاني إدريس، **ما بعد الرشدية** (بيروت: دار الغدير، 2000).
- شيرين هنتر، **مستقبل الإسلام والغرب، صدام حضارات أم تعايش سلمي**، تعريب زينب شوربا، (بيروت، 2002).

- صمويل هنتنجتون، **صدام الحضارات**، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قانصوه (القاهرة: دار سطور، الطبعة الثانية، 1999).
- عبدالله السيد ولدأباه، **اتجاهات العولمة، إشكالات الألفية الجديدة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).
- عبدالجواد يس، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة** (القاهرة: دار الزهراء، 1986).
- مجلة **الاجتهاد**، العددان الثاني والخمسون والثالث والخمسون. السنة الثالثة عشرة. خريف وشتاء عام 2001 ـ 2002؛ ملف «مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات، دراسات في الرؤى وأبعاد المأزق العربي الإسلامي»، بيروت.
- مجلة **الاجتهاد**، العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشرة، ربيع عام 2002: «إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض، العرب والعالم بعد 11 سبتمبر»، بيروت.

نبذة عن المؤلف

رضوان السيد : حصل على درجة الليسانس من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام 1970 ، وعلى درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنجن بألمانيا عام 1977 . عمل مدرساً بالجامعة اللبنانية عام 1977 وأصبح أستاذاً بها عام 1989 ، وعمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات منها جامعة هارفرد وشيكاجو وسالسبورج وصنعاء .

يشغل منصب رئيس تحرير مجلة الاجتهاد منذ عام 1988 ، وكان قد عمل رئيساً لتحرير مجلة الفكر العربي خلال الفترة 1979 ـ 1985، ومديراً لمعهد الإنماء العربي بالوكالة خلال الفترة 1982 ـ 1985 ، ومديراً للمعهد العالي للدراسات الإسلامية خلال الفترة 1985 ـ 1988 و1994 ـ 2000 .

شارك في عدد كبير من المؤتمرات والندوات المتخصصة، داخل العالم العربي وخارجه، وهو عضو في العديد من الجمعيات والمجالس أبرزها جمعية المستشرقين الألمان، وحصل على عدد من الجوائز أبرزها جائزة مؤسسة عبدالحميد شومان للعلماء العرب الشبان عام 1985، بالإضافة إلى عدد من المنح البحثية .

نشر عدداً كبيراً من الأبحاث والدراسات والكتب، ومن أبرز الكتب التي نشرها : **ثورة ابن الأشعث والقراء : دراسة في التاريخ الديني**

والاجتماعي للعصر الأموي المبكر، ومفاهيم الجماعات في الإسلام، والأمة و الجماعة والسلطة، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، وجوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة. بالإضافة إلى تحقيق وترجمة العديد من الكتب.

صدر من سلسلة «دراسات استراتيجية»

العدد	المؤلف	العنوان
1.	جيمس لي ري	الحروب في العالم، الاتجاهات العالمية ومستقبل الشرق الأوسط
2.	ديفيد جارنم	مستلزمات الردع: مفاتيح التحكم بسلوك الخصم
3.	هيثم الكيلاني	التسوية السلمية للصراع العربي - الإسرائيلي وتأثيرها في الأمن العربي
4.	هوشانج أمير أحمدي	النفط في مطلع القرن الحادي والعشرين: تفاعل بين قوى السوق والسياسة
5.	حيدر بدوي صادق	مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث: البعد العربي
6.	هيثم الكيلاني	تركيا والعرب: دراسة في العلاقات العربية - التركية
7.	سمير الزبن ونبيل السهلي	القدس معضلة السلام
8.	أحمد حسين الرفاعي	أثر السوق الأوربية الموحدة على القطاع المصرفي الأوربي والمصارف العربية
9.	سامي الخزندار	المسلمون والأوربيون نحو أسلوب أفضل للتعايش
10.	عوني عبدالرحمن السبعاوي	إسرائيل ومشاريع المياه التركية: مستقبل الجوار المائي العربي

11. نبيل السهلي — تطور الاقتصاد الإسرائيلي 1948-1996
12. عبدالفتاح الرشدان — العرب والجماعة الأوربية في عالم متغير
13. ماجد كيّالي — المشروع "الشرق أوسطي" أبعاده-مرتكزاته-تناقضاته
14. حسين عبدالله — النفط العربي خلال المستقبل المنظور معالم محورية على الطريق
15. مفيد الزيدي — بدايات النهضة الثقافية في منطقة الخليج العربي في النصف الأول من القرن العشرين
16. عبدالمنعم السيد علي — دور الجهاز المصرفي والبنك المركزي في تنمية الأسواق المالية في البلدان العربية
17. ممدوح محمود مصطفى — مفهوم «النظام الدولي» بين العلمية والنمطية
18. محمد مطر — الالتزام بمعايير المحاسبة والتدقيق الدولية كشرط لانضمام الدول إلى منظمة التجارة العالمية
19. أمين محمود عطايا — الاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية
20. سالم توفيق النجفي — الأمن الغذائي العربي، المتضمنات الاقتصادية والتغيرات المحتملة (التركيز على الحبوب)
21. إبراهيم سليمان المهنا — مشروعات التعاون الاقتصادي الإقليمية والدولية مجلس التعاون لدول الخليج العربية: خيارات وبدائل
22. عماد قدورة — نحو أمن عربي للبحر الأحمر
23. جلال عبدالله معوض — العلاقات الاقتصادية العربية-التركية
24. عادل عوض وسامي عوض — البحث العلمي العربي وتحديات القرن القادم برنامج مقترح للاتصال والربط بين الجامعات العربية ومؤسسات التنمية

25. محمد عبدالقادر محمد — استراتيجية التفاوض السورية مع إسرائيل
26. ظاهر محمد صكر الحسناوي — الرؤية الأمريكية للصراع المصري-البريطاني من حريق القاهرة حتى قيام الثورة
27. صالح محمود القاسم — الديمقراطية والحرب في الشرق الأوسط خلال الفترة 1945-1989
28. فايز سارة — الجيش الإسرائيلي: الخلفية، الواقع، المستقبل
29. عدنان محمد هياجنة — دبلوماسية الدول العظمى في ظل النظام الدولي تجاه العالم العربي
30. جلال الدين عزالدين علي — الصراع الداخلي في إسرائيل (دراسة استكشافية أولية)
31. سعد ناجي جواد وعبدالسلام إبراهيم بغدادي — الأمن القومي العربي ودول الجوار الأفريقي
32. هيل عجمي جميل — الاستثمار الأجنبي المباشر الخاص في الدول النامية الحجم والاتجاه والمستقبل
33. كمال محمد الأسطل — نحو صياغة نظرية لأمن دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية
34. عصام فاهم العامري — خصائص ترسانة إسرائيل النووية وبناء «الشرق الأوسط الجديد» دراسة في الوظيفة الإقليمية والدولية لإسرائيل خلال الأعوام القادمة
35. علي محمود العائدي — الإعلام العربي أمام التحديات المعاصرة
36. مصطفى حسين المتوكل — محددات الطاقة الضريبية في الدول النامية مع دراسة للطاقة الضريبية في اليمن

37.	أحمد محمد الرشيدي	التسوية السلمية لمنازعات الحدود والمنازعات الإقليمية في العلاقات الدولية المعاصرة
38.	إبراهيم خالد عبدالكريم	الاستراتيجية الإسرائيلية إزاء شبه الجزيرة العربية
39.	جمال عبدالكريم الشلبي	التحول الديمقراطي وحرية الصحافة في الأردن
40.	أحمد سليم البرصان	إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وحرب حزيران/ يونيو 1967
41.	حسن بكر أحمد	العلاقات العربية ـ التركية بين الحاضر والمستقبل
42.	عبدالقادر محمد فهمي	دور الصين في البنية الهيكلية للنظام الدولي
43.	عوني عبدالرحمن السبعاوي وعبدالجبار عبد مصطفى النعيمي	العلاقات الخليجية ـ التركية معطيات الواقع، وآفاق المستقبل
44.	إبراهيم سليمان مهنا	التحضر وهيمنة المدن الرئيسية في الدول العربية: أبعاد وآثار على التنمية المستدامة
45.	محمد صالح العجيلي	دولة الإمارات العربية المتحدة دراسة في الجغرافيا السياسية
46.	موسى السيد علي	القضية الكردية في العراق من الاستنزاف إلى تهديد الجغرافيا السياسية
47.	سمير أحمد الزبن	النظام العربي: ماضيه، حاضره، مستقبله
48.	الصوفي ولد الشيباني ولد إبراهيم	التنمية وهجرة الأدمغة في العالم العربي
49.	باسيل يوسف باسيل	سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان
50.	عبدالرزاق فريد المالكي	ظاهرة الطلاق في دولة الإمارات العربية المتحدة: أسبابه واتجاهاته ـ مخاطره وحلوله (دراسة ميدانية)
51.	شذا جمال خطيب	الأزمة المالية والنقدية في دول جنوب شرقي آسيا

52.	عبداللطيف محمود محمد	موقع التعليم لدى طرفي الصراع العربي ـ الإسرائيلي في مرحلة المواجهة المسلحة والحشد الأيديولوجي
53.	جورج شكري كتن	العلاقات الروسية ـ العربية في القرن العشرين وآفاقها
54.	علي أحمد فياض	مكانة حق العودة في الفكر السياسي الفلسطيني
55.	مصطفى عبدالواحد الولي	أمن إسرائيل: الجوهر والأبعاد
56.	خيرالدين نصر عبدالرحمن	آسيا مسرح حرب عالمية محتملة
57.	عبدالله يوسف سهر محمد	مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين
58.	علي أسعد وطفة	واقع التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها: دراسة ميدانية عن محافظة القنيطرة السورية
59.	هيثم أحمد مزاحم	حزب العمل الإسرائيلي 1968 ـ 1999
60.	منقذ محمد داغر	علاقة الفساد الإداري بالخصائص الفردية والتنظيمية لموظفي الحكومة ومنظماتها (حالة دراسية من دولة عربية)
61.	رضا عبدالجبار الشمري	البيئة الطبيعية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والاستراتيجية المطلوبة
62.	خليل إسماعيل الحديثي	الوظيفية والنهج الوظيفي في نطاق جامعة الدول العربية
63.	علي سيد فؤاد النقر	السياسة الخارجية اليابانية دراسة تطبيقية على شرق آسيا
64.	خالد محمد الجمعة	آلية تسوية المنازعات في منظمة التجارة العالمية

65.	عبدالخالق عبدالله	المبادرات والاستجابات في السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة
66.	إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي	التعليم والهوية في العالم المعاصر (مع التطبيق على مصر)
67.	**الطاهرة السيد محمد حمية**	**سياسات التكيف الاقتصادي المدعمة** بالصندوق أو من خارجه: عرض للدراسات
68.	عصام سليمان الموسى	تطوير الثقافة الجماهيرية العربية
69.	علي أسعد وطفة	التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي
70.	أسامة عبدالمجيد العاني	المنظور الإسلامي للتنمية البشرية
71.	حمد علي السليطي	التعليم والتنمية البشرية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: دراسة تحليلية
72.	سرمد كوكب الجميل	المؤسسة المصرفية العربية التحديات والخيارات في عصر العولمة
73.	أحمد سليم البرصان	عالم الجنوب: المفهوم وتحدياته
74.	محمد عبدالمعطي الجاويش	الرؤية الدولية لضبط انتشار أسلحة الدمار الشامل في الشرق الأوسط
75.	مازن خليل غرايبة	المجتمع المدني والتكامل دراسة في التجربة العربية
76.	تركي راجي الحمود	التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية في دولة قطر (دراسة ميدانية)
77.	أبوبكر سلطان أحمد	التحول إلى مجتمع معلوماتي: نظرة عامة

78.	سلمان قادم آدم فضل	حق تقرير المصير: طرح جديد لمبدأ قديم دراسة لحالات أريتريا - الصحراء الغربية - جنوب السودان
79.	**ناظم عبدالواحد الجاسور**	**ألمانيا الموحدة في القرن الحادي والعشرين صعود القمة والمحددات الإقليمية والدولية**
80.	فيصل محمد خير الزراد	الرعاية الأسرية للمسنين في دولة الإمارات العربية المتحدة دراسة نفسية اجتماعية ميدانية في إمارة أبوظبي
81.	جاسم يونس الحريري	دور القيادة الكاريزمية في صنع القرار الإسرائيلي: نموذج بن جوريون
82.	علي محمود الفكيكي	الجديد في علاقة الدولة بالصناعة في العالم العربي والتحديات المعاصرة
83.	عبدالمنعم السيد علي	العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء
84.	إبراهيم مصحب الدليمي	المخدرات والأمن القومي العربي (دراسة من منظار سوسيولوجي)
85.	سيار كوكب الجميل	المجال الحيوي للخليج العربي: دراسة جيواستراتيجية
86.	منار محمد الرشواني	سياسات التكيف الهيكلي والاستقرار السياسي في الأردن
87.	محمد علي داهش	اتجاهات العمل الوحدوي في المغرب العربي المعاصر
88.	محمد حسن محمد	الطاقة النووية وآفاقها السلمية في العالم العربي

89 . رضـوان السـيـد مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة

قواعد النشر

أولاً - القواعد العامة:

1 . تقبل البحوث ذات الصلة بالدراسات الاستراتيجية، وباللغة العربية فحسب.

2 . يشترط ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدم للنشر في جهات أخرى.

3 . يراعى في البحث اعتماد الأصول العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.

4 . يتعين ألا يزيد عدد صفحات البحث على 50 صفحة مطبوعة (A4)، بما في ذلك الهوامش، والمراجع، والملاحق.

5 . يقدم البحث مطبوعاً في نسختين، بعد مراجعته من الأخطاء الطباعية.

6 . يرفق الباحث بياناً موجزاً بسيرته العلمية، وعنوانه بالتفصيل، ورقم الهاتف والفاكس (إن وجد).

7 . على الباحث أن يقدم موافقة الجهة التي قدمت له دعماً مالياً، أو مساعدة علمية (إن وجدت).

8 . تكتب الهوامش بأرقام متسلسلة، وتوضع في نهاية البحث مع قائمة المراجع.

9 . تطبع الجداول والرسوم البيانية على صفحات مستقلة، مع تحديد مصادرها، ويشار إلى مواقعها في متن البحث.

10 . تقوم هيئة التحرير بالمراجعة اللغوية، وتعديل المصطلحات بالشكل الذي لا يخل بمحتوى البحث أو مضمونه.

11 . يراعى عند كتابة الهوامش ما يلي:

الكتـب: المؤلف، عنوان الكتاب (مكان النشر: دار النشر، سنة النشر)، الصفحة.

الدوريات: المؤلف، «عنوان البحث»، اسم الدورية، العدد (مكان النشر: تاريخ النشر)، الصفحة.

ثانياً - إجراءات النشر :

1 . ترسل البحوث والدراسات باسم رئيس تحرير «**دراسات استراتيجية**» .

2 . يتم إخطار الباحث بما يفيد تسلم بحثه خلال شهر من تاريخ التسلم .

3 . يرسل البحث إلى ثلاثة محكّمين من ذوي الاختصاص في مجال البحث بعد إجازته من هيئة التحرير، على أن يتم التحكيم في مدة لا تتجاوز أربعة أسابيع من تاريخ إرسال البحث للتحكيم .

4 . يخطر الباحث بقرار صلاحية البحث للنشر من عدمها خلال ثمانية أسابيع على الأكثر من تاريخ تسلم البحث .

5 . في حالة ورود ملاحظات من المحكمين ترسل الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة، على أن تعاد خلال مدة أقصاها شهر .

6 . تصبح البحوث والدراسات المنشورة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للباحث إعادة نشرها في مكان آخر دون الحصول على موافقة كتابية من المركز .



قسيمة اشتراك في سلسلة

«دراسات استراتيجية»

الاسم : ____________________

المؤسسة : ____________________

العنوان : ____________________

ص . ب : ____________ المدينة : ____________

الرمز البريدي : ____________________

الدولة : ____________________

هاتف : ____________ فاكس : ____________

البريد الإلكتروني : ____________________

بدء الاشتراك : (من العدد : ____________ إلى العدد : ____________)

رسوم الاشتراك*

للأفراد :	220 درهماً	60 دولاراً أمريكياً
للمؤسسات :	440 درهماً	120 دولاراً أمريكياً

❑ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، والحوالات النقدية .

❑ للاشتراك من خارج الدولة تقبل فقط الحوالات المصرفية شاملة المصاريف .

على أن تسدد القيمة بالدرهم الإماراتي أو بالدولار الأمريكي باسم مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية .

حساب رقم 1950050565 - بنك أبوظبي الوطني - فرع الخالدية

ص . ب : 46175 أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

ترجى موافاتنا بنسخة من إيصال التحويل مرافقة لقسيمة الاشتراك إلى العنوان التالي :

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

قسم التوزيع والمعارض

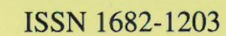
ص . ب : 4567 أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

هاتف : 6424044 (9712) فاكس : 6426533 (9712)

البريد الإلكتروني : books@ecssr.ac.ae

الموقع على الإنترنت : Website: http://www.ecssr.ac.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك .


ISSN 1682-1203





مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567 ـ أبوظبي ـ إ.ع.م. ـ هاتف: 971-2-6423776 ـ فاكس: 971-2-6428844 ـ e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae